

BAB II

BAB I

SUMBER PERUNDANGAN ISLAM

Sebagai suatu pengenalan, bab ini bertujuan untuk memberi penjelasan berkenaan pengertian dan pembahagian sumber perundangan Islam.

1.1 Pengertian Sumber Perundangan Islam

Sumber bermaksud asal, mula, sandaran dan punca.¹ Manakala perundangan pula memberi maksud sesuatu perkara yang berkaitan dengan undang-undang.² Dalam bahasa Arab, perundangan Islam disebut sebagai “*al-Tasyrī' al-Islāmī*” atau “*al-Syarī'ah al-Islāmīyyah*”. Manakala sumber-sumber perundangan Islam disebut sebagai *al-Adillah al-Syar'īyyah* atau *al-Uṣūl al-Syar'īyyah*. Istilah ini telah diterimapakai secara meluas oleh *fuqahā'* terdahulu. Selain itu, istilah *Maṣādir al-Syarī'ah al-Islāmīyyah* juga cuba ditonjolkan oleh *fuqahā' mutakhirīn*, tetapi tidak digunapakai secara meluas oleh penulis-penulis kontemporari.³ Ini kerana, istilah *al-Adillah al-Syar'īyyah* atau *al-Uṣūl al-Syar'īyyah* itu adalah lebih tepat untuk merujuk kepada sumber-sumber hukum perundangan Islam dan metod penentuan hukum dengan menggunakan pandangan seperti *al-Qiyās* dan sebagainya.

¹Hajah Noresah bt. Baharom et. al., (1998M), *Kamus Dewan*, edisi ketiga, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 1318.

²*Ibid*, h. 1520

³Ṣūfī Hasan Abū Tālib (Dr.) (1990 M), *Tāthbiq al-Syarī'ah al-Islāmīyyah fī Bilād al-'Arabīyyah*, c. 3, Kaherah: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyyah, h. 32-33

Dari sudut realitinya, Syariat tidak boleh bersumberkan selain daripada wahyu Allah s.w.t sama ada melalui al-Qur'ān atau al-Ḥadīth tetapi Syariat mengharuskan kepada ulama berijtihad berpandukan kepada metodologi dan prinsip-prinsip Syariat sekiranya sesuatu hukum tidak terdapat di dalam al-Qur'ān dan al-Ḥadīth. Justeru, setiap penyelesaian yang dikemukakan oleh ulama *mujtahidīn* boleh dianggap sebagai hukum kerana memenuhi tuntutan dan kehendak Syarak. Dengan penjelasan ini, bolehlah difahami bahawa sumber perundangan Islam ialah dalil-dalil Syariah yang dapat diambil daripadanya hukum-hukum Syarak.⁴

1.2 Pembahagian Sumber Perundangan Islam

Secara umumnya, sumber perundangan boleh dikategorikan kepada dua bahagian, pertama, sumber perundangan Islam yang asasi (*maṣādir aṣliyyah*) seperti al-Qur'ān dan al-Ḥadīth. Kedua, sumber perundangan Islam tambahan (*maṣādir tab'iyyah*)⁵, yang merujuk kepada dua sumber yang asasi.⁶

Namun, jika diperhatikan secara lebih terperinci, sebahagian ulama membahagikan sumber perundangan Islam kepada tiga kategori. Pertama, sumber perundangan Islam yang disepakati oleh semua ulama iaitu al-Qur'ān dan al-Ḥadīth. Kedua, sumber perundangan Islam yang disepakati oleh majoriti mereka

⁴ 'Abd al-Karīm Zaydān (1410H/1979M), *al-Madkhal li Dirāsāt al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, c. 11, Beirut: Muassasah al-Risālah, Baghdad: Maktabah al-Quds, h. 153; Wahbah al-Zuhaylī (Dr.) (1400H / 1986M), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, j. 1, Damsyik: Dār al-Fikr, h. 417

⁵ Seperti *al-Ijmā'*, *al-Qiyās*, *al-Istiḥsān*, *al-Istiṣlāh*, *al-'Urf*, *Qawl al-Ṣaḥābah*, *Syar' Man Qablanā*, *al-Istiḥāb* dan *Sadd al-Dharā'i'*.

⁶ 'Abd al-Karīm Zaydān (1410H / 1979M), *op. cit* h. 153

iaitu *al-Ijmā'* dan *al-Qiyās*. Manakala sumber-sumber lain, ia menjadi perselisihan sama ada ianya sumber perundangan ataupun tidak. Di antaranya *al-Istiḥsān*, *al-Istiṣlāḥ* (*al-Maṣāliḥ al-Mursalah*), *al-'Urf*, pendapat sabahat قول (, syariat terdahulu (شرع من قبلنا), *al-Istiḥāb* dan *Sadd al-Dharā'ī*.⁷

Dengan ini, dapatlah dibuat kesimpulan bahawa sumber perundangan Islam terbahagi kepada tiga kategori:

1.2.1 Disepakati Oleh Semua Ulama

Sumber-sumber perundangan Islam yang disepakati oleh semua ulama ialah al-Qur'an dan al-Ḥadīth. Di sini, penulis akan menjelaskan kedua-dua sumber tersebut secara umum sebagaimana berikut:

i: Al-Qur'an⁸

Al-Qur'an merupakan kalimah-kalimah Arab yang diturunkan oleh Allah untuk ditadabbur dan diingati secara *mutawātir*.⁹ Ia juga ditakrifkan sebagai kalam Allah s.w.t yang diturunkan kepada Rasulullah s.a.w dengan menggunakan bahasa Arab, yang merupakan mukjizat kepada Baginda s.a.w walaupun dengan surah

⁷ Sūfī Ḥasan Abū Ṭālib (1990 M), *op. cit.* h. 33.

⁸ Dalam bahasa Arab, al-Qur'an adalah berasal dari perkataan "قرأ", yang membawa erti membaca atau mengumpul. Ini kerana al-Qur'an itu dibaca dan terkumpul di dalamnya beberapa surah. Sila lihat, Ibn Manzūr (t.t), *Lisān al-'Arab*, 'Abd Allāh 'Alī al-Kabir, Muḥammad Aḥmad Ḥasb Allāh dan Ḥāsyim Muḥammad al-Syādhilī (ed), j. 5, Kaherah: Dār al-Ma'ārif, h. 3563.

⁹ Asnawī, Jamāl al-Dīn 'Abd al-Rahīm ibn al-Ḥasan al-Syāfi'ī al- (1316 H), *Nihāyah al-Sūl* (*Syarḥ al-Asnawī*), j. 1, Kaherah: al-Maṭba'ah al-Amīriyyah, h. 100.

yang pendek, yang ditulis di dalam mushaf secara *mutawātir*, dianggap sebagai ibadat apabila membacanya, dimulakan dengan surah al-Fātiḥah dan diakhiri dengan surah al-Nās.¹⁰

Al-Qur'ān mengandungi kaedah-kaedah atau sistem kehidupan manusia yang mencakupi permasalahan di dunia dan akhirat. Secara umumnya, isi al-Qur'ān mengandungi tiga jenis hukum. Pertama, hukum yang berkaitan dengan akidah seperti beriman kepada Allah, para Rasul dan hari akhirat. Kedua, hukum yang berkaitan dengan pembersihan jiwa dan moral atau akhlak seperti perbahasan mengenai akhlak yang baik dan buruk. Ketiga, hukum yang berkaitan percakapan dan perbuatan mukallaf seperti hukum ibadat dan muamalat.¹¹

Setiap nas yang terdapat di dalam al-Qur'ān adalah sebenarnya datang daripada Allah s.w.t melalui perantaraan Rasulullah s.a.w. Ia sampai kepada manusia melalui cara dan proses yang menyakinkan dari segi kesabitannya (قطعية) kerana ia dinyatakan secara *mutawātir*. Walau bagaimanapun, *dilālah al-nas 'alā al-ḥukm* terutamanya yang berkaitan dengan hukum-hakam dan kepentingan manusia dinyatakan dalam dua bentuk sama ada secara pasti (قطعي) atau tidak pasti (ظني). Justeru terdapat di dalam al-Qur'ān ayat-ayat yang membawa maksud dan pengertian secara pasti dan tidak boleh ditafsirkan dengan

¹⁰ Al-Syawkānī Muḥammad bin 'Alī (1349 H), *Irsyād al-Fuḥūl*, Kaḥerah: Matba'ah al-Subayh, h. 26.

berbagai maksud. Pendalilan seumpama ini dianggap sebagai pendalilan secara pasti (قطعي).¹² Ini berlainan dengan pengertian beberapa ayat di dalam al-Qur'an yang berbentuk umum, interpretasi atau mutlak, kerana pendalilan terhadap ayat-ayat seumpama ini membawa pengertian yang kurang pasti (ظني). Ini disebabkan, nas-nas tersebut boleh ditafsirkan dengan pelbagai makna dan maksud. Ia bergantung kepada ijtihad ulama dalam menentukan makna dan maksud nas tersebut. Oleh itu berlakunya perselisihan dikalangan ulama dalam menafsirkan nas tersebut.¹³

¹¹ 'Abd al-Karīm Zaydān (1410H / 1979M), *op. cit.*, h. 157-158.

¹² Seperti kadar saham bagi setiap pewaris harta simati yang terdapat di dalam ayat-ayat pusaka, di antaranya ialah firman Allah:

♦ وَلَكُمْ يَصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ

"Dan bagi kamu seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isteri kamu jika mereka tidak mempunyai anak".

Terjemahan Surah al-Nisā' (4): 12

Ulama bersepakat menyatakan bahawa ayat ini menunjukkan ½ itu adalah pendalilan yang diyakini kerana kadar ini tidak menunjukkan selain daripada ½.

¹³ Sebagai contoh ialah firman Allah:

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَن يَأْتِيَهُنَّ لِقَاءُ قُرُوءٍ

"Dan isteri-isteri yang diceraikan itu hendaklah menunggu dengan menahan diri mereka (dari berkahwin) selama tiga kali *qurū'*"

Terjemahan Surah al-Baqarah (2): 228

Perkataan "*qurū'*" di dalam ayat di atas memberi dua maksud dalam bahasa Arab. Pertama dengan maksud suci dari haid dan yang kedua dengan maksud haid. (Lihat Şūfi Ḥasan Abū Ṭālib (1990 M), *op. cit.*, h. 63.)

Penjelasan al-Qur'an terhadap hukum dapat dilihat dalam tiga bentuk

iaitu.¹⁴

i- Menjelaskan prinsip-prinsip dan dasar-dasar umum sebagai asas pembinaan hukum.¹⁵

ii- Menjelaskan hukum-hukum secara ringkas di mana hukum-hukum tersebut memerlukan penghuraian terperinci daripada al-Hadith.¹⁶

iii- Menjelaskan secara terperinci mengenai sesuatu hukum.¹⁷

¹⁴ 'Abd al-Karīm Zaydān (1410H / 1979M), *op. cit.* h. 157; Mahmood Zuḥdi b. Abdul Majid (Prof. Dato' Dr.) (1992 M), *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, edisi 2, Kuala Lumpur: Jabatan Penerbitan, Universiti Malaya, h. 50-52.

¹⁵ Sebagai contoh, arahan supaya mengadakan mesyuarat dalam apa jua masalah sebagaimana firman Allah s.w.t:

وَقَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ

"Dan juga bermesyuaratlah dengan mereka dalam urusan (peperangan dan soal-soal keduniaan) itu"

Terjemahan Surah Āli 'Imrān (3): 159

¹⁶ Sebagai contoh, arahan agar bersembahyang sebagaimana firman Allah s.w.t:

وَأَقِمْوْا الصَّلَاةَ

"Dan dirikanlah kamu akan sembahyang"

Terjemahan Surah al-Baqarah (2): 43

Lalu Rasulullah mengarahkan umat Islam bersembahyang sebagaimana Baginda bersembahyang:

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُوهُنَّ يُصَلُّونَ

Maksudnya; "Sembahyanglah kamu sebagaimana kamu melihat aku bersembahyang"

(Muhammad b. Ismā'il Abū 'Abd Allāh al-Bukhārī (1419 H / 1998 M), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb Akhbār al-Āḥād, Bāb Mā Jā'ā fī Ijāzah Khabar al-Wāḥid al-Ṣidq fī al-Ādhān wa al-Ṣalāh wa al-Ṣawm wa al-Farā'id wa al-Ahkām, no. ḥadīth 7246).

¹⁷ Sebagai contoh, hukuman ke atas pezina yang belum berkahwin sebagaimana firman Allah s.w.t:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

"Perempuan yang berzina dan lelaki yang berzina, hendaklah kamu sebat tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali sebat"

Sebagai kesimpulannya, al-Qur'ān merupakan sumber utama dalam perundangan Islam. Objektif utama al-Qur'ān diturunkan adalah sebagai asas yang lengkap kepada kehidupan manusia sama ada ia berkaitan dengan hubungan sesama mereka mahupun hubungan mereka dengan Allah s.w.t. Segala ayat yang terkandung di dalam al-Qur'ān adalah benar dan tidak boleh dipertikai dari sudut kesabitannya. Justeru *fuqahā'* meletakkan al-Qur'ān sebagai paksi dalam hukum Syariah walaupun terdapat beberapa ayat al-Qur'ān yang tidak memberi suatu pengertian hukum secara terperinci.

ii: Al-Ḥadīth¹⁸

Ulama hadis hampir sependapat dalam memberi definisi al-Ḥadīth, walaupun terdapat perbezaan di antara mereka dari sudut *mujmal* (ringkas) dan *mufaṣṣal*

Terjemahan Surah al-Nūr (23) : 2

¹⁸ Al-Ḥadīth berasal dari perkataan Arab iaitu "حدث". Dari segi bahasa, ianya mempunyai beberapa erti. Di antaranya dengan erti baharu lawan kepada perkataan qadim (قديم) iaitu lama. (Lihat Ibn Manzūr (t.t), *op. cit.*, j. 2, h. 796). Selain itu, ianya membawa erti perkataan atau perutusan. Firman Allah yang menunjukkan pengertian tersebut ialah:

أَنزَلْنَا ذُرِّيَّتًا خَيْرًا مِّنْ خَيْرِهِمْ يُخَوِّفُونَ أَكْثَرَهَا مَقَاتِلَ

"Allah telah menurunkan sebaik-baik perkataan iaitu kitab suci al-Qur'ān yang bersamaan isi kandungannya antara satu dengan yang lain (terang namanya dan indahnya) yang berulang-ulang (keterangan dengan berbagai cara)."

Terjemahan Surah al-Zumar (39): 23

Selain itu juga, al-Ḥadīth membawa maksud kisah dan cerita sebagaimana ayat dalam surah Taha ayat ke-9. Begitu juga ia memberi maksud khabar atau keterangan sama ada sedikit ataupun banyak dan ia adalah sesuatu yang dipindahkan atau disampaikan daripada seseorang kepada seseorang yang lain. (Sila lihat Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb (1401H / 1981M), *Uṣūl al-Ḥadīth 'Ulumuh wa Muṣṭalahatuh*, c. 4, Beirut, Dār al-Fikr, h. 26).

Selain itu, banyak lagi penggunaan perkataan hadis di dalam al-Qur'ān dan al-Ḥadīth yang umumnya mempunyai erti perkhabaran atau perbualan dan cerita, sama ada berkaitan dengan keagamaan atau keduniaan, atau yang telah berlaku atau sedang berlaku dan sama ada ianya sedikit ataupun banyak. (Sila lihat M. Muṣṭafī al-'Azami (1988 M), *Pengkaji Hadith: Kaedah dan Persuratan*, Zainal Azam Abdul Rahman (terj). Kuala Lumpur: Pustaka Salam, h. 13)

(terperinci). Menurut al-Hāfiẓ Ibn Hajar, al-Ḥadīth ialah sesuatu yang disandarkan kepada Rasulullah s.a.w.¹⁹ 'Alī al-Qārī al-Ḥarawī pula menambah al-Ḥadīth ialah sesuatu yang disandarkan kepada Rasulullah sama ada perkataan, perbuatan, pengakuan, geraklaku, tingkahlaku atau diam, sama ada semasa jaga, sedar atau semasa tidur.²⁰ Selain itu, Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb menyamakan pentakrifan al-Ḥadīth dan al-Sunnah kerana menurut *al-Muḥadithīn*, al-Sunnah adalah apa sahaja yang terbit atau disandarkan kepada Rasulullah sebelum atau selepas Baginda diutus menjadi Rasul.²¹ Menurut Ibn Taymiyyah pula, al-Ḥadīth ialah apa-apa yang dilakukan oleh Baginda s.a.w selepas kebangkitan Baginda sebagai Rasul, dalam bentuk perkataan, perbuatan atau pengakuan.²²

Sebahagian ulama membezakan di antara hadis yang bersifat *al-tasyrī'ī* dan tidak *al-tasyrī'ī*. Dengan ini, dapatlah membezakan dan memastikan perkataan, perbuatan dan pengakuan yang dianggap sebagai pensyariatian yang diwahyukan kepada Baginda s.a.w ataupun tidak. Selain itu, setiap perbuatan yang dikhususkan kepada Baginda s.a.w sahaja melalui wahyu, maka ia tidak boleh diikuti, seperti berkahwin melebihi empat orang isteri dalam satu masa.²³

¹⁹ Ibn Hajar, Syihāb al-Dīn Abū al-Faḍl al-'Asqalānī (1959M), *Fath al-Bārī Syarḥ al-Bukhārī*, j. 1, Kaheerah: Maṭba'ah al-Ḥalabī, h. 203.

²⁰ 'Alī al-Qārī al-Ḥarawī (1327H), *'Alī al-Qārī 'alā Syarḥ Nukhbah al-Fikr*, Iṣṭanbūl: Maṭba'ah Akhūṭ, h. 16.

²¹ al-Khaṭīb (1401H / 1981M), *op. cit*, h. 19.

²² Ibn Taymiyyah Taqī al-Dīn (1382 H), *Majmū' Fatāwā*, j. 8, Riyād: Maṭābi' al-Riyād, h. 6.

Majoriti ulama membahagikan al-Ḥadīth dari sudut sanadnya²⁴ kepada dua

iaitu *al-Ḥadīth al-Mutawātir*²⁵ dan *Ḥadīth al-Āḥād*²⁶.

²³ 'Abd al-Karīm Zaydān (1410H/1979M), *op. cit.*, h. 162-163.

²⁴ Maksud "*sanad al-Ḥadīth*" ialah siri rantaian hadis-hadis yang telah diriwayatkan dan dinukilkan oleh perawi daripada Rasulullah. (Lihat al-Suyūṭī Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr (1399H / 1979M), *Tadrib al-Rāwī*, c. 2, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 41 dan 42; Nūr al-Dīn 'Atar (Dr.) (1418H / 1997M), *Manhāj al-Naqd fi 'Ulūm al-Ḥadīth*, c. 3, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, Damsyik: Dār al-Fikr, h. 344).

²⁵ *Al-Ḥadīth al-Mutawātir* ialah hadis yang diriwayatkan daripada Rasulullah s.a.w oleh sebilangan besar perawi pada zaman-zaman sahabat, tābi'īn dan tābi' al-tābi'īn, yang mana bilangan ini pada kebiasaannya mustahil berlaku di sana pembbohongan terhadap riwayat hadis tersebut disebabkan ramai yang meriwayatkannya dan sifat amanah mereka walaupun berlainan keadaan dan suasana atau tempat tinggal mereka berjauhan di antara satu sama lain. Di antaranya ialah, hadis-hadis yang menunjukkan perilaku Rasulullah s.a.w, sebagaimana hadis yang menerangkan cara Baginda berwuduk, sembahyang, berpuasa, haji dan sebagainya. (Lihat, 'Abd al-Wahhāb Khallāf (t.t), *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Kaherah: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyyah Syabāb al-Azhar, h. 41). Walaubagaimanapun, hadis-hadis *mutawātir* yang berupa ungkapan terlalu sedikit, di antaranya, sabda Nabi s.a.w:

مَنْ كَذَبَ عَلَىَّ مُتَعَمِّدًا فَلَيْتَرَأَى مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

Yang bermaksud; "Sesiapa yang melakukan pendustaan terhadapku dengan sengaja, maka tempatnya di dalam neraka."

(al-Bukhārī (1419H / 1998M), *op. cit.*, Kitāb Bad' al-Wahy, Bāb Kayf Bad' al-Wahy ilā Rasūl Allāh, no. hadith 1; Riwayat Mughīrah bin Syu'bah, Lihat Muhibb al-Dīn al-Zubaydī (t.t), *Fath al-Mubdī li Syarḥ Mukhtaṣar al-Zubaydī*, j. 2, Kaherah: Matba'ah Ṣubayh, Bāb al-Janāzah, no. hadith 632, h. 137).

Riwayat hadis seumpama ini termasuk di antara riwayat yang yakin dari sudut kesabitannya dan ia memberi suatu maklumat yang meyakinkan dan wajib beramal dengannya serta menjadi kufur bagi orang yang mengingkarinya.

²⁶ *Ḥadīth al-Āḥād* adalah merupakan hadis yang diriwayatkan dari Rasulullah s.a.w oleh sebilangan perawi. Bilangannya tidak sampai peringkat *al-Mutawātir* dalam semua peringkat iaitu generasi sahabat, tābi'īn dan tābi' al-tābi'īn. Riwayat-riwayat hadis seumpama ini, memberi suatu sanggkaan yang kuat (*ẓann*) dari sudut kesahihan riwayat tersebut. Dengan ini, majoriti ulama menyatakan wajib beramal dengannya dan boleh dibuat sebagai hujah. *Ḥadīth al-āḥād* pula terbahagi kepada tiga dari sudut bilangan perawinya. Pertama, *ḥadīth al-masyhūr* iaitu hadis yang diriwayatkan oleh tiga perawi atau lebih tetapi tidak sampai ke peringkat *mutawātir*, kedua *ḥadīth al-'azīz* iaitu hadis yang diriwayatkan oleh dua orang perawi atau dengan kata lain orang yang meriwayatkan hadis tersebut tidak kurang dari dua orang disetiap *tabaqāt* (generasi), namun sekiranya lebih daripada dua dalam salah satu *tabaqāt*, ia masih dianggap sebagai *ḥadīth al-'azīz*, dan yang ketiga *ḥadīth al-Gharīb* iaitu hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi pada mana-mana *tabaqāt*. ('Abd al-Wahhāb Khallāf (t.t), *op. cit.*, h. 42, Ahmad 'Umar Hāsyim (Dr.), (1415H/1995M), *Qawā'id Uṣūl al-Ḥadīth*, Kaherah: Dār al-Syabāb, h. 156, 157, 163 dan 164).

Di antara peranan al-Hadīth dalam perundangan Islam ialah sama ada untuk menjelaskan hukum-hukum Syarak atau mentafsir ayat-ayat al-Qur'ān yang bersifat menyeluruh dan umum. Hadis yang diriwayatkan oleh Baginda s.a.w adalah berdasarkan wahyu Allah s.w.t.²⁷ Ini berdasarkan firman Allah s.w.t:

Dan ia tidak memperkatakan (sesuatu yang berhubung dengan ugama Islam) menurut kemahuan pendapatnya sendiri. Segala yang diperkatakannya itu (sama ada al-Qur'ān atau hadis) tidak lain hanyalah wahyu yang diwahyukan kepadanya.

Terjemahan Surah al-Najm (53): 3 dan 4

Sabda Rasulullah s.a.w. :²⁸

Yang bermaksud "Sesiapa yang taat padaku sesungguhnya ia telah taat kepada Allah dan sesiapa yang menderhaka padaku, sesungguhnya ia telah derhaka kepada Allah".

Begitu juga dengan apa yang ditulis oleh Sayyidunā 'Umar al-Khaṭṭāb r.a. kepada

Qāḍī Syurayḥ yang bermaksud:²⁹

"Lihat apa yang jelas kepada kamu dari Kitab Allah dan jangan kamu tanya seseorang pun mengenainya, apa yang tidak jelas pada kamu dari Kitab Allah maka ikutlah Sunnah Rasulullah".

²⁷ al-Khaṭīb (1410H / 1981M), *op.cit.*, h. 34

²⁸ Ibn Mājah, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yazīd al-Qazawaynī (1419 H / 1998 M), *Sunan Ibn Mājah*, Kitāb al-Sunnah, Bāb Ittibā' Sunnah Rasūl Allāh s.a.w, no. hadith 3

²⁹ M. 'Abd al-'Azīz al-Khawṭī (1983M), *Miftāḥ al-Sunnah*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 6 dan 7; Muṣṭafā al-Sibā'ī (1978M), *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī' al-Islāmī*, Beirut T P h. 377

Al-Imām Syāfi'ī menegaskan bahawa peranan al-Ḥadīth dalam pembinaan hukum ialah:³⁰

- 1) Al-Ḥadīth sebagai penyokong dan penguat al-Qur'ān. Ini berlaku sekiranya kandungan al-Ḥadīth sama pemahamannya dengan al-Qur'ān.³¹
- 2) Al-Ḥadīth menjelaskan dan mentafsirkan kandungan al-Qur'ān. Ia boleh disimpulkan kepada empat cara:
 - a) Menerang dan mentafsir ayat-ayat al-Qur'ān yang umum.³²
 - b) Mengkhususkan ayat-ayat al-Qur'ān yang umum.³³
 - c) Mentafsir dan menjelaskan kesamaran ayat-ayat al-Qur'ān.³⁴

³⁰ Al-Syāfi'ī Muḥammad b. Idrīs (1399 H / 1979 M), *al-Risālah*, c. 2, Kaherah: Maktabah Dār al-Turāth, h. 176 –203.

³¹ Umpamanya, perintah mendirikan sembahyang, mengeluarkan zakat dan sebagainya. (Wahbah al-Zuhaylī (1969M), *al-Wasīf fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Damsyik: Dār al-Fikr, h. 252).

³² Sebagai contoh, Allah s.w.t telah memerintahkan mendirikan sembahyang melalui nas al-Qur'ān, tetapi ayatnya tidak menerangkan secara terperinci mengenai cara bersembahyang. Maka al-Ḥadīth menerangkan secara jelas maksud nas al-Qur'ān yang berhubung dengan ibadat sembahyang. (Sila lihat h. 7).

³³ Sebagai contoh, firman Allah s.w.t :

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِي نَحَرُ مِثْلَ حَنْطِ الْأُنثَيَيْنِ

"Allah perintahkan kamu mengenai (pembahagian harta pusaka untuk) anak-anak kamu, iaitu bahagian seorang anak lelaki menyamai bahagian dua orang anak perempuan)"

Terjemahan Surah al-Nisā' (4):11

Hukum ini berbentuk umum, meliputi seluruh anak lelaki dan anak perempuan tanpa pengecualian tetapi hukum ini sebenarnya telah dikhususkan oleh al-Ḥadīth. Sabda Rasulullah s.a.w. di dalam hadisnya :

وَلَا يَرِثُ النَّسِيمُ الْكَافِرُ وَلَا الْكَافِرُ النَّسِيمَ

Yang bermaksud; "Orang Islam tidak berhak sesuatupun dari harta pusaka yang ditinggalkan oleh orang kafir, begitulah juga sebaliknya".

(al-Bukhārī, *op. cit.*, Kitāb al-Farā'id, Bāb Lā Yarīth al-Muslim al-Kāfir wa Lā al-Kāfir al-Muslim, no. hadith: 6764).

³⁴ Contohnya, firman Allah s.w.t :

d- Membataskan ayat-ayat al-Qur'an yang mutlak.³⁵

3) Terdapat beberapa hukum yang tidak disebut dan diterangkan dalam al-Qur'an.

Dalam hal ini al-Ḥadīth telah menerangkan beberapa hukum baru yang tidak dinyatakan di dalam al-Qur'an.³⁶

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى
تَذَهَبَ لَكُمْ الظُّلُمَةُ الَّتِي بِكُمْ مِنَ الظُّلُمِ الْأَسْوَدِ مِنَ الظُّلُمِ

"Dan makanlah dan minumlah sehingga nyata kepada kamu benang putih (cahaya siang) dari benang hitam (kegelapan malam)"

Terjemahan Surah al-Baqarah (2):187

Maksud perkataan "benang putih" dan "benang hitam" di dalam ayat ini samar-samar. Untuk menghilangkan kemusykilan dan menjelaskan kesamaran, maka Rasulullah s.a.w. telah menjelaskan bahawa yang dimaksudkan benang putih ialah waktu siang dan maksud benang hitam pula ialah waktu malam. (Ibn Kathīr Ismā'il (t.t), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, j. 1, Kaerah: Dār al-Sya'b, h. 319).

³⁵ Sebagai contoh, firman Allah s.w.t.:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ
إِلَى الْمَرَافِقِ

"Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu hendak mengerjakan sembahyang (padahal kamu berhadas kecil), maka (berwudhuklah) iaitu basuhlah muka kamu, dan kedua belah tangan kamu hingga ke siku...."

Terjemahan Surah al-Mā'idah (5) : 6

Ayat di atas yang tidak memberi penjelasan yang terperinci mengenai perlunya pengulangan pembasuhan pada anggota wudhuk ataupun tidak dan adakah tidak termasuk kedua siku itu dalam anggota wudhuk. Oleh itu, ayat ini dibataskan dengan hadis Baginda s.a.w yang menjelaskan betapa perlunya diulangi pemansuhan pada anggota-anggota wudhuk tersebut dan wajib dibasuh kedua siku itu. (al-Bukhārī (1419H / 1998M), *op. cit.*, Kitāb al-Wuḍū', Bāb al-Wuḍū' Thalāthan Thalāthan, no. hadith 159; al-Zubaydī Muḥibb al-Dīn (1410 H / 1994 M), *Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ al-Bukhārī al-Musammā bi al-Tajrīd al-Ṣarīḥ*, Manṣūrah Mesir: Maktabah al-Imān, h. 35).

³⁶ Contohnya hadis Rasulullah s.a.w. mengenai pengharaman memakai emas bagi lelaki, sebagaimana sabda Rasulullah s.a.w. :

الرَّأْيُ بْنُ عَرَبٍ يَقُولُ: لَمَّا نَبِيُّ اللَّهِ عَنْ سَمِعٍ، مِمَّا "لَمْ يَنْهَ عَنْ حَاتِمِ الدُّعْبِ"

Al-Barrā' bin 'Āzib pernah menyatakan: Nabi s.a.w telah melarang kami tujuh perkara, di antaranya "Nabi melarang memakai cincin emas"

4) Al-Ḥadīth juga berperanan sebagai sumber untuk mengetahui dan mengenalpasti ayat-ayat *nāsikh* dan *mansūkh* di dalam al-Qur'ān. Ini kerana, pensabitan *nāsikh* dan *mansūkh* hendaklah berdasarkan dalil dan hujah. Justeru al-Ḥadīth memainkan peranan sebagai dalil dan hujah pensabitan tersebut.³⁷

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahawa al-Ḥadīth merupakan sumber perundangan Islam yang kedua. Ia memainkan peranan dan mempengaruhi pembentukan undang-undang Islam sejak zaman Rasulullah s.a.w. sehinggalah ke zaman para Imam mujtahid.

(al-Bukhārī (1419H / 1998M), *op. cit.*, Kitāb al-Libās, Bāb Khawātim al-Dhahab, no. hadith 5863)

³⁷ Sebagai contoh, firman Allah s.w.t:

مُحِبِّ عَلَيْكُمْ إِذَا خَشِئَ أَخَذَ مِمَّا آتَوْكُمُ الْوَيْسُ لَوْلَاذِي
وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَنْزُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

“Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibubapa dan karib kerabatnya secara ma'ruf, (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertaqwa.”

Surah al-Baqarah (2): 180

Sebahagian ulama menyatakan ayat ini telah dimansuhkan oleh al-Ḥadīth;

لَا وَصِيَّةَ لِرِوَاثٍ

Yang bermaksud, "Tiada wasiat bagi penerima harta pusaka".

1.2.2 Disepakati Oleh Majoriti Ulama

Majoriti ulama bersepakat menyatakan bahawa sumber perundangan Islam selepas al-Qur'ān dan al-Ḥadīth ialah *al-Ijmā'* dan *al-Qiyās*. Ia akan dijelaskan seperti berikut:

i: *Al-Ijmā'*³⁸

Menurut al-Imām al-Ghazālī, *al-Ijmā'* merupakan suatu bentuk persepakatan yang dilakukan oleh umat Nabi Muḥammad s.a.w, khususnya dalam perkara yang berkaitan dengan masalah keagamaan.³⁹ Walau bagaimanapun, pengertian *al-Ijmā'* yang diterimapakai oleh majoriti ulama ialah persepakatan para ulama *mujtahidīn* dari umat Nabi Muḥammad s.a.w, yang berada pada masa atau zaman tertentu semasa sesuatu hukum berlaku.⁴⁰

(al-Dāraquṭnī 'Alī b. 'Umar, *Sunan al-Dāraquṭnī*, Kitāb al-Waṣāyā, no. hadith 4252 dan 4254).

³⁸ *Al-Ijmā'* berasal dari bahasa Arab dan mempunyai dua pengertian. Pertama, kemahuan atau keazaman untuk mencapai sesuatu perkara. Ini berpanduan kepada firman Allah.

فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ

"Oleh itu, tetapkanlah keazaman kamu ...".
Terjemahan Surah Yūnus (10): 71

Kedua, kesepakatan dalam sesuatu perkara samada yang berkaitan dengan masalah agama ataupun dunia. (Sila lihat, al-Fayyūmī Aḥmad bin Muḥammad bin 'Alī (1987 M), *Miṣbāḥ al-Munīr*, Beirut: Maktabah Lubnān, h. 42).

³⁹ Al-Ghazālī Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad (t.t), *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, c. 2, j. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 173.

⁴⁰ Al-Āmidī 'Alī ibn Abī 'Alī (1404 H / 1984 M), *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Sayyid al-Jamīlī (Dr.) (ed) j. 1, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, h. 253

Setelah diteliti terhadap pengertian *al-Ijmā'* di atas, ulama telah merumuskan bahawa *al-Ijmā'* mempunyai lima rukun:

a: Ia disertai oleh sebilangan ulama *mujtahidīn* ketika berlakunya sesuatu kes yang memerlukan penentuan hukum. Ini kerana, kes itu tidak terdapat di dalam al-Qur'ān atau al-Hadīth. Dalam pada itu, tidak dinamakan *al-Ijmā'* sekiranya tidak terdapat sebilangan ulama *mujtahidīn* pada masa itu atau terdapat hanya seorang sahaja ulama *mujtahid* yang bertugas bagi menyelesaikan permasalahan.

b: Ada kesepakatan oleh semua ulama *mujtahidīn* yang telah memenuhi syarat-syarat berijtihad. Oleh itu, *ijmā'* tidak berlaku sekiranya terdapat perbezaan pendapat dari sebahagian besar ulama *mujtahidīn* yang lain, walaupun perbezaan pendapat tersebut lahir dari seorang *mujtahid* sahaja.⁴¹

c: Setiap orang dari kalangan ulama *mujtahidīn* hendaklah mengemukakan pandangan mereka secara jelas sama ada dengan perkataan seperti dia mengeluarkan sesuatu fatwa atau dengan perbuatan seperti dia menjatuhkan sesuatu hukuman. Pandangan secara individu setelah ulama *mujtahidīn* yang lain mengemukakan pandangan mereka yang disepakati bersama juga diterima dan dinamakan sebagai *al-Ijmā' al-Ṣarīh*.

⁴¹ Namun begitu, mengikut pendapat al-Imām Mālik, "Adalah memadai sekiranya *al-Ijmā'* berlaku di kalangan ulama *mujtahid* yang tinggal di Madinah. (Lihat al-Bardīṣī Muḥammad Zakariyyā (1969 M), *Usūl al-Fiqh*, Beirut: T.P. h. 213 dan selepasnya). Manakala al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal pula, beliau mengkhususkan bahawa *al-Ijmā'* berlaku hanya dari para Sahabat Baginda s.a.w. (Lihat Ṣubḥī Maḥmāsānī (1965M), *al-'Awdā' al-Tasyrī'iyyah fī al-Dawlah al-'Arabīyyah*, c. 3, Beirut: T.P., h. 150

d: Hukum atau keputusan yang hendak disepakati hendaklah berkaitan masalah *fiqh*, seperti mengesah atau membatalkan sesuatu kontrak. Oleh itu, tidak dianggap sebagai *al-Ijmā'* jika mengadakan kesepakatan mengenai perkara yang tiada kaitan dengan masalah *fiqh*, seperti kesepakatan dalam hukum-hukum bahasa, matematik, perubatan dan sebagainya.⁴²

e: Kesepakatan atau *al-Ijmā'* itu hendaklah berlangsung setelah kewafatan Baginda s.a.w. Tidak dianggap *al-Ijmā'* sekiranya kesepakatan berlaku sebelum kewafatan atau semasa Baginda s.a.w masih hidup. Perkara ini telah dinyatakan secara meluas di kalangan para ulama. Namun begitu, ada sebahagian ulama menyatakan bahawa *al-Ijmā'* juga berlaku semasa Baginda masih hidup. Tetapi pandangan ini merupakan pandangan yang lemah kerana *al-Ijmā'* tidak perlu dilakukan ketika Baginda masih hidup kerana setiap apa yang dinyatakan oleh Baginda s.a.w merupakan sumber bagi perundangan Islam.⁴³

Di samping itu, ulama telah membahagikan *al-Ijmā'* kepada dua jenis iaitu *al-Ijmā' al-Ṣarīḥ*⁴⁴ dan *al-Ijmā' al-Sukūṭī*⁴⁵. Dengan ini, kehujahan *al-Ijmā'* dilihat dari dua keadaan:

⁴² 'Abd al-Karīm Zaydān (1987 M), *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, c. 6, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, h. 181.

⁴³ *Ibid*, h. 181-182.

⁴⁴ *Al-Ijmā' al-Ṣarīḥ* ialah merupakan pandangan yang dinyatakan oleh ulama mujtahidin secara terang dan jelas serta disepakati bersama.

⁴⁵ *Al-Ijmā' al-Sukūṭī* ialah pandangan yang dikemukakan oleh sebahagian ulama mujtahidin dari mana-mana masa terhadap sesuatu hukum yang berlaku sama ada dengan mengemukakan fatwa atau menjatuhkan sesuatu hukuman, sedangkan sebahagian mereka yang lain tidak menyatakan

a. Kehujahan *al-Ijmā' al-Ṣarīḥ*

Al-Ijmā' al-Ṣarīḥ boleh dianggap sebagai dalil yang *qaṭ'ī* (pasti) selepas al-Qur'ān dan al-Ḥadīth sekiranya memenuhi semua syarat dan rukun-rukunnya. Ini berdasarkan kepada firman Allah:

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا⁴⁶

Dan berpegang teguhlah kamu sekalian kepada tali Allah (agama Islam) dan janganlah kamu berpecah belah.

Surah Āli 'Imrān (3): 103

Selain itu, Rasulullah s.a.w pernah bersabda:⁴⁶

وَالَا يَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ

Yang bermaksud: "Sesungguhnya umatku tidak bersepakat di atas dasar kesesatan".

Berpandukan kepada dalil-dalil di atas, maka *al-Ijmā'* merupakan hujah bagi umat Islam dan salah satu dari sumber perundangan Islam walaupun terdapat sebahagian kecil di kalangan ulama mempertikaikan kehujahan tersebut.⁴⁷

pendirian mereka, sama ada menyokong atau menolak terhadap fatwa atau hukuman yang telah dikemukakan dan dijatuhkan. ('Abd al-Wahhāb Khallāf (t.t), *op. cit.*, h. 51).

⁴⁶ Abū Dāwūd Sulaymān bin al-Asy'at al-Sijistānī al-Azdī (1418H / 1997M), *Sunan Abī Dāwūd*, 'Izzat 'Ubayd al-Du'ās dan 'Ādil al-Sayyid (ed), Beirut: Dār Ibn Hazm, Kitāb al-Fitan wa al-Malāmih, Bāb al-Fitan wa Dalālatihā, no. hadith 4253).

⁴⁷ Namun begitu, golongan Syi'ah, Khawārij dan al-Nizām dari golongan Mu'tazilah berpendapat bahawa *al-Ijmā'* tidak boleh dijadikan hujah serta tidak wajib beramal dengannya. Ini berdasarkan kepada hadis Mu'ādh bin Jabal yang masyhur. Hadis ini tidak dinyatakan *al-Ijmā'* sebagai sumber

b: Kehujahan *al-Ijmā' al-Sukūti*

Majoriti ulama menyatakan bahawa *al-Ijmā' al-Sukūti* tidak dapat diterima sebagai hujah Syarak.⁴⁸ Namun begitu, ulama Madhhab al-Ḥanafī berpendapat bahawa *al-Ijmā' al-Sukūti* boleh dijadikan hujah Syarak, selama mana ada tanda-tanda yang menunjukkan bahawa sesuatu kes itu telah dibentangkan serta pendapat para *mujtahidīn* lain telah dinyatakan dengan jelas kepada *mujtahid* yang berdiam diri itu sekiranya dia masih berdiam diri walaupun tempoh untuk mengemukakan pandangannya itu adalah mencukupi dan tiada tanda-tanda yang menunjukkan bahawa diamnya itu disebabkan berpura-pura, lemah atau terpengaruh dengan pujukan rayu dan kata-kata manis orang lain. Ini kerana, *mujtahid* mempunyai masa untuk mengkaji dan menganalisis kes tersebut dan tiada halangan baginya untuk menyatakan pandangan yang berbeza atau bersalahan dengan para *mujtahid* yang lain. Dengan ini, diamnya *mujtahid* ketika keadaan memerlukan penentuan dan keterangan hukum menunjukkan bahawa dia juga bersependapat dengan para *mujtahid* yang lain.⁴⁹

Mengikut majoriti ulama, *al-Ijmā'* mestilah bersandarkan kepada dalil Syarak. Ini kerana, memperkatakan sesuatu perkara tanpa berlandaskan dalil adalah dianggap sebagai suatu kesalahan. Walau bagaimanapun ada yang berpendapat bahawa berpegang kepada sandaran dalil ini bukanlah merupakan

hukum dan perundangan Islam. (Silá lihat, al-Ghazālī (t.t), *op. cit.* j. 1, h. 173-176; al-Āmidī, *op. cit.*, h. 257 – 258).

⁴⁸ Abd al-Wahhāb Khallāf (t.t), *op. cit.*, h. 51.

⁴⁹ *Ibid.*

suatu kemestian.⁵⁰ Sandaran *al-Ijmā'* adalah terdiri daripada nas-nas dari al-Qur'ān⁵¹, al-Ḥadīth⁵², *al-Qiyās*, *al-'Urf* serta jenis-jenis *ijtihādiyyah* yang lain⁵³.

Berasaskan kepada penjelasan di atas, dapat dibuat kesimpulan bahawa *al-Ijmā'* dianggap sebagai sumber perundangan Islam yang ketiga selepas al-Qur'ān dan al-Ḥadīth. Ia dapat menjamin kesahihan hukum terhadap kes-kes baru yang belum pernah berlaku di zaman Rasulullah s.a.w. Namun usaha untuk merealisasikan sesuatu *al-Ijmā'* memerlukan integrasi pemikiran di kalangan pakar undang-undang kerana ia lahir sebagai natijah daripada penggunaan *ijtihād*. Keputusan *al-Ijmā'* hendaklah selari dengan *rūḥ al-tasyrī'*.

⁵⁰ Al-Āmidī (1404 H / 1984 M), *op. cit.*, j. 1, h. 322-325.

⁵¹ Sebagai contoh, ialah firman Allah ;

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ

"Diharamkan kepada kamu berkahwin dengan (perempuan-perempuan yang berikut):ibu-ibu kamu dan anak-anak perempuan kamu".

Terjemahan Surah al-Nisā' (4): 23

Berpandukan kepada ayat ini, para ulama telah bersepakat mengatakan bahawa diharamkan juga kepada mereka itu berkahwin dengan nenek mereka sehingga ke atas, begitu juga diharamkan mereka itu berkahwin dengan cucu perempuan mereka sehingga ke bawah. (Sila lihat, Ṣūfī Hasan Abū Ṭālib, *op.cit.*, h. 129; 'Abd al-Karīm Zaydān (1410H / 1979M), *al-Madkhal*, *op. cit.*, h. 165).

⁵²Sebagai contoh, kesepakatan para sahabat Rasulullah dalam menyatakan pendapat mengenai hak nenek mendapat satu perenam dari harta pusaka. Ini berdasarkan kepada *ḥadīth al-Āḥād* yang diriwayatkan oleh al-Mughīrah bin Syu'bah dan disahkan oleh Muḥammad bin Maslamah. (*Ibid*, h. 166; Ṣūfī Hasan Abū Ṭālib (1990 M), *op. cit.*, h. 129)

⁵³Ulama berselisih pendapat dalam menerima pakai *al-Ijmā'* yang bersandarkan kepada *al-Qiyās*, *al-'Urf* dan jenis-jenis *ijtihādiyyah* yang lain. (Untuk keterangan lanjut, sila lihat al-Āmidī (1404 H / 1984 M), *op. cit.*, h. 325-329)

ii: *Al-Qiyās* ⁵⁴

Al-Qiyās ialah menyamakan masalah yang tidak terdapat hukumnya di dalam nas dengan masalah yang dinyatakan hukumnya di dalam nas kerana terdapat persamaan di antara kedua masalah tersebut yang boleh dikombinasikan dengan '*illah al-hukm*'.⁵⁵ Di peringkat permulaan Islam, *al-Qiyās* dikenali sebagai *al-Ra'y* (pemahaman perundangan) yang digunakan sebagai suatu istilah yang umum bagi menggambarkan bahawa ia adalah dari unsur *ijtihādīyyah*. Kemudian *al-Ra'y* berkembang menjadi suatu istilah berasingan dan konsep perundangan, yang dikenali sebagai *al-Qiyās* yang dapat membezakan dari bentuk-bentuk *al-Ra'y* dan ijtihad yang lain.⁵⁶

Dalam pada itu, ulama membahagikan *al-Qiyās* kepada dua jenis iaitu *al-Qiyās al-Jalī* dan *al-Qiyās al-Khafi*.⁵⁷ Majoriti ulama bersepakat menyatakan *al-Qiyās* mempunyai empat rukun dengan berdasarkan kepada definisi *al-Qiyās* itu

⁵⁴ *Al-Qiyās* dari sudut bahasa mempunyai dua pengertian. Pertama, mengetahui kadar dan ketentuan sesuatu perkara dan maksud kedua, menyamakan di antara dua perkara samada secara jelas ataupun tidak. (Al-Zubaydī Muḥibb al-Dīn (t.t), *Tāj al-'Arūs*, j. 4, Libyā: Dār Libyā, h. 227).

⁵⁵ Ibn Qudāmah 'Abd Allāh bin Aḥmad (1342 H), *Rawḍah al-Nāẓir wa Jannah al-Manāẓir*, j. 2, Kaḥerah: Matba'ah al-Salafiyyah, h. 227; al-Syīrāzī Ibrāhīm b. 'Alī (1358H), *Syarḥ al-Luma'*, Kaḥerah: Maktabah Muṣṭafā al-Ḥalabī, h. 51.

⁵⁶ Asyqar 'Umar Sulaymān al- (Dr.) (1402H/1982M), *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, Kuwait: Maktabah al-Falāḥ, h. 77.

⁵⁷ Menurut al-Ḥanafī, *al-Qiyās al-Jalī* ialah *al-Qiyās* yang '*illah*'nya jelas dan dapat difahami dengan cepat. Manakala *al-Qiyās al-Khafi* adalah sebaliknya. (Sila lihat, Sa'dī Abū Jayb (1408H / 1988M), *op. cit.*, h. 312; Ṣūfī Ḥasan Abū Ṭālib (Dr.) (1410H / 1990M), *op. cit.*, h. 133-134).

sendiri. Namun, setiap rukun mempunyai syarat-syarat yang tertentu.⁵⁸ Perkara ini akan diterangkan sebagaimana berikut:

a: *Al-aşl* atau *al-maqīs 'alayh*⁵⁹

b: *Al-far'* atau *al-maqīs*⁶⁰

c: *Hukm al-aşl*⁶¹

⁵⁸ al-Ghazālī (t.t), *op. cit.*, j. 2, h. 325-350; Şüfī Hasan Abū Tālib (Dr.) (1410H / 1990M), *op. cit.*, h. 134-135.

⁵⁹ *Al-aşl* ialah permasalahan yang dinyatakan dengan jelas hukumnya oleh mana-mana nas dengan berpandukan kepada dalil-dalil al-Qur'ān. Sebagai contoh pengharaman arak telah disabitkan oleh al-Qur'ān melalui Surah al-Mā'idah (5): 90 dan 91. Oleh itu, arak bolehlah disamakan dengan semua jenis benda yang memabukkan.

Ia juga hendaklah berdasarkan kepada al-Hadīth. Sebagai contoh, haram menukar gandum dengan gandum dengan cara ada penambahan di antara keduanya. Ini adalah merupakan amalan riba yang diharamkan. Baginda s.a.w bersabda yang bermaksud;

"Gandum dengan gandum, hendaklah ada persamaan di antara satu sama lain, jika ada penambahan di antara keduanya, maka ianya adalah riba".

(Ibn Mājah (1419H / 1998M), *op. cit.*, Kitāb al-Tijārāt, Bāb al-Şarf wa Mā Lā Yajūz Mutaḥadidān Yadan bi Yad, no. hadith 2253, 2254, 2255 dan 2256)

Oleh itu, gandum bolehlah disamakan dengan beras dan setiap jenis makanan bijiran.

Selain itu, *al-Qiyās* mestilah bertlandaskan *al-Ijmā'*. Sebagai contoh, *al-Ijmā'* mengenai wanita yang sudah baligh dan mempunyai kematangan (*al-rasyīdah*) dianggap telah mendapat status penguasaan sempurna dalam mengendali hartanya sendiri. Oleh itu, ia boleh disamakan dengan penguasaan sempurna terhadap dirinya dalam masalah perkahwinan. Dengan ini, tidak ada sesiapa yang boleh memaksanya berkahwin dengan seseorang yang dia tidak berkenan.

Sekiranya hukum *al-aşl* diambil dari *al-Qiyās* sendiri, maka sebahagian besar ulama menyatakan ia tidak diharuskan.

⁶⁰ *Al-far'* menurut ulama ialah sesuatu masalah yang tidak dinyatakan hukumnya di dalam ketiga-tiga sumber perundangan tersebut, sedangkan ia dituntut untuk mengetahui hukum itu dengan cara *al-Qiyās* atau persamaan dengan *al-aşl*. Sebagai contoh pengharaman minuman tuak mestilah memenuhi beberapa syarat yang ditentukan. Syaratnya ialah hukum *al-far'* tidak dinaskan di dalam mana-mana dalil di atas. Ini kerana, tidak terjadi *al-Qiyās* di dalam perkara yang menyalahi nas di samping mempunyai persamaan dari semua sudut di antara *al-far'* dan *al-aşl* dari segi 'illah.

⁶¹ *Hukm al-Aşl* ialah hukum Syarak yang dinyatakan pada *al-aşl* berpandukan kepada dalil-dalil seperti hukum haram meminum arak dengan tujuan untuk mensabitkan hukum seumpamanya kepada *al-far'*. Namun begitu, *hukm al-aşl* mestilah memenuhi beberapa syarat, di antaranya hendaklah hukum itu berbentuk hukum Syarak yang amali dan bukan dalam masalah bahasa atau akidah. Selain itu, hukum itu mestilah tetap dan bukan dimansuhkan hukumnya serta dinyatakan secara jelas di dalam al-Qur'ān, al-Hadīth atau *al-Ijmā'*. Begitu juga, hukum itu hendaklah bersifat

Majoriti ulama berpendapat metod *al-Qiyās* boleh diterimapakai dan dijadikan sebagai hujah dalam menentukan sesuatu hukum berdasarkan kepada beberapa dalil, di antaranya al-Qur'ān, al-Ḥadīth dan perbuatan atau tindakan para sahabat Baginda s.a.w.⁶³

Berpandukan kepada keterangan di atas, *al-Qiyās* merupakan analogi dan pendekatan yang sistematik untuk mendapatkan sesuatu hukum dengan menggunakan proses kiasan. Justeru ulama meletakkan kedudukannya ditempat

umum dan bukan hanya dikhususkan kepada keadaan-keadaan tertentu sahaja, seperti perkahwinan Rasulullah s.a.w yang melebihi empat orang isteri dalam satu masa. Ia tidak boleh diqiyaskan kerana hukum ini hanya dinaskan dan dikhususkan kepada Baginda s.a.w.

⁶² *Al-'illah* ialah suatu sifat yang dibina di atasnya hukum *al-aṣl* yang sifatnya itu ada persamaan dengan sifat yang ada pada *al-far'* seperti sifat memabukkan yang ada pada arak dan dadah. Di samping itu, *al-'illah* mempunyai syarat iaitu hendaklah jelas dan nyata supaya dapat mengenal pasti samada benar-benar wujud ataupun tidak. Selain itu, konsep *al-'illah* hendaklah tepat supaya tidak berlaku perselisihan dalam menentukannya disebabkan berlainan individu dan keadaan. Sebagai contoh, diharuskan berbuka puasa bagi orang yang bermusafir. *Al-'illah* atau sebab seseorang itu boleh berbuka puasa semasa bermusafir ialah kerana dia bermusafir, bukannya disebabkan adanya kesusahan dan keperitan dalam bermusafir. Ini kerana, berbuka kerana bermusafir adalah *al-'illah* atau sebab yang lebih tepat jika dibandingkan dengan sebab berlakunya kesusahan dan keperitan dalam bermusafir, yang mana ia (kesusahan dan keperitan) merupakan masalah yang berbeza-beza sifatnya di antara individu dengan individu yang lain atau satu keadaan dengan satu keadaan yang lain.

Begitu juga, *al-'illah* mestilah ada munasabah dengan hukum bagi mendatangkan kemaslahatan dan menghindari kemudharatan. Sebagai contoh, diwajibkan *qisās* dalam kes pembunuhan dengan sengaja (*qatl al-'amad*) disebabkan untuk menjaga dan memelihara nyawa. Oleh itu, tidak sah jika menyatakan bahawa *qisās* tersebut dilaksanakan kerana warna kulit si pembunuh dan sebagainya kerana *al-'illah* atau sebab seumpama itu tidak ada munasabah.

Syarat yang terakhir ialah, *al-'illah* yang hendak ditentukan itu mestilah mampu dicapai oleh akal manusia. Dengan ini, tidak harus beramal dengan *al-Qiyās* dalam perkara yang melibatkan hukuman hudud yang telah ditetapkan bilangan dan kadar sesuatu hukuman. Begitu juga dengan bilangan rak'at dalam sembahyang.

⁶³ Untuk keterangan lanjut mengenai dalil-dalil tersebut, sila lihat al-Bardīṣī, *op. cit.* h. 239-251. Walaubagaimanapun, ada sebahagian ulama seperti Zāhiriyyah, Syi'ah Imāmiyyah menolak penghujahan *al-Qiyās* itu. Selain itu, ada sebahagian ulama lain iaitu ulama Hanabilah pula

keempat di dalam sumber perundangan Islam selepas al-Qur'ān, al-Ḥadīth dan *al-Ijmā'*. Ulama *mujtahidīn* menerimapakai *al-Qiyās* untuk menistinbatkan hukum-hukum yang sesuai dengan kes-kes tidak terdapat penyelesaiannya di dalam al-Qur'ān, al-Ḥadīth dan *al-Ijmā'*.

1.2.3 Tidak Disepakati Oleh Majoriti Ulama

Sumber-sumber perundangan Islam yang tidak disepakati oleh ulama ialah *al-Istiḥsān*, *al-Maṣāliḥ al-Mursalah*, *al-'Urf*, *Qawl al-Ṣaḥābah* (pendapat sahabat Rasulullah s.a.w), Syariat Terdahulu, *al-Istiḥāb* dan *Sadd al-Dharā'i'*. Penulis akan menjelaskan sumber-sumber tersebut secara umum sebagaimana berikut:

i: *Al-Istiḥsān*⁶⁴

Pelbagai definisi yang dikemukakan oleh para ulama terhadap *al-Istiḥsān*. Di antaranya, *al-Istiḥsān* ialah mengubah sesuatu daripada *al-Qiyās al-Jalī* kepada *al-Qiyās al-Khafī* atau dikecualikan masalah yang detail dari konsep yang bersifat menyeluruh atau kaedah yang bersifat umum disebabkan ada nas atau dalil yang mengkehendaki perubahan itu berlaku bagi tujuan untuk mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemudharatan.⁶⁵

berpendapat bahawa *al-Qiyās* boleh dijadikan sebagai hujah ketika berada dalam keadaan yang memaksa (darurat) sahaja. (Sila lihat, Ṣūfī Ḥasan Abū Ṭālib (1990 M), *op. cit.* h. 136).

⁶⁴ *Al-Istiḥsān* dari sudut bahasa membawa maksud sesuatu yang dianggap baik dan bagus. (Ibrāhīm Muṣṭafā et. al. (1400 H / 1980 M), *al-Mu'jam al-Wasīf*, Mesir: Dār al-Taḥrīr, h. 151; Sa'dī Abū Jayb (1408H/1988M), *al-Qāmus al-Fiqhī*, c. 2, Damsyik: Dār al-Fikr, h. 89; Ibn Manzūr, *op. cit.* j. 2, h. 879).

⁶⁵ Abd al-Karīm Zaydān (1410H / 1979M), *al-Madkhal*, *op. cit.*, h. 168; Wahbah al-Zuhaylī (1400H / 1986M), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, *op. cit.*, j. 2, h. 740.

Sebahagian ulama pula menambah bahawa *al-Istihsān* adalah seseorang *mujtahid* mengubah dari satu hukum pada sesuatu masalah dari yang sebandingnya, kepada hukum yang lain kerana ada suatu pertimbangan yang lebih utama yang mengkehendaki perubahan tersebut.⁶⁶ Menurut ulama, *al-Istihsān* mempunyai dua jenis:

a: Mentarjihkan *al-Qiyās al-Khaff* ke atas *al-Qiyās al-Jalī*.⁶⁷

b: Mengecualikan masalah yang *juziyyah* (detail) daripada konsep menyeluruh atau kaedah umum.⁶⁸

⁶⁶Husayn Hāmid Hasan (t.t), *Nazariyyāt al-Maslahah fī al-Fiqh al-Islāmī*, Kaherah: Dār al-Nahdah al-'Arabīyyah, h. 585.

⁶⁷Selain itu, ia juga dinamakan *al-istihsān al-qiyāsī*. Sebagai contoh, seseorang yang membeli tanah pertanian tidak akan memperolehi beberapa hak seperti hak bekalan air di dalamnya jika hak-hak tersebut tidak disebut dalam akad. Begitu juga halnya, seseorang yang mewakafkan tanah pertanian kepada seseorang yang lain tanpa menyebut secara terang sebagaimana hak-hak tersebut di atas. Hukum seumpama ini berdasarkan kepada *al-Qiyās al-Jalī* atau *al-Qiyās al-Zāhir* ke atas penjualan tanah pertanian di atas, kerana kedua-dua bentuk muamalat tersebut berupa pemindahan milik.

Namun, penggunaan *al-Qiyās al-Khaff* atau *al-Qiyās al-Daqīq* terhadap masalah tersebut adalah lebih tepat jika dibanding dengan bentuk *al-Qiyās Zāhir* di atas. Justeru, lebih tepat jika masalah tersebut diqiyaskan dengan sewa-menyewa berbanding jual beli. Ini kerana, sesuatu yang diwakafkan itu tidak menjadi hak milik mereka yang diwakafkan tetapi sekadar mengambil manfaat sahaja dari harta tersebut. Begitu juga, orang yang menyewa, dia hanya boleh mengambil manfaat dari apa yang disewanya sahaja, bukan untuk dimilki. Akibat dari penggunaan *al-Qiyās al-Khaff* atau *al-Qiyās al-Daqīq*, hak-hak yang disebut di atas seperti bekalan air dan sebagainya adalah termasuk di dalam kontrak wakaf walaupun tidak disebut secara jelas dalam kontrak tersebut sebagaimana diqiyaskan dengan kontrak yang berlaku dalam sewa-menyewa. Segala manfaat dan hak dari kontrak wakaf dapat dimanfaatkan. (Lihat 'Abd al-Karīm Zaydān (1410H / 1979M), *al-Madkhal*, *op. cit.*, h. 168-169).

⁶⁸ Pada dasarnya, konsep yang menyeluruh atau kaedah yang umum itu mengandungi hukum-hukum yang berbentuk "*kullī*". Di mana, dari hukum-hukum "*kullī*" inilah lahirnya kesemua masalah yang detail. Walau bagaimanapun, ada di kalangan ulama *mujtahidīn* yang mengutarakan suatu dalil yang boleh dikecualikan masalah-masalah tertentu dari hukum-hukum "*kullī*" tersebut, lalu diasingkan masalah tersebut dengan meletakkan hukum yang khusus baginya.

Dalil pengecualian ini, kadang-kadang berbentuk nas Syarak (*istihsān al-syārī*) iaitu memalingkan daripada satu hukum (berpandukan *al-Qiyās*) disebabkan ada dalil yang lebih kuat daripada al-Qur'ān, al-Hadith dan *'al-ijmā'*, seperti diharuskan "*bay' salam*" iaitu beli secara tempahan. Menurut kaedah asalnya penjualan barang yang tiada disisi penjual dianggap batil tetapi kaedah ini tidak diterimapakai disebabkan ada dalil yang mengharuskan jual beli seumpama itu.

Pengecualian juga kadang-kadang berbentuk *masalahah* (*istihsān al-Ḍarūrī*) iaitu meninggalkan sebahagian dalil dengan mengambil hukum yang menyalahinya sebab memenuhi kehendak *masalahah*, seperti orang *saffīh* (bodoh) diharuskan baginya mewakafkan hartanya. Namun

Di antara ulama yang menjadikan *al-Istiḥsān* ini sebagai hujah atau salah satu sumber perundangan Islam ialah ulama madhhab al-Ḥanafī dan al-Mālikī. Namun ulama madhhab al-Syāfi'ī menolak *al-Istiḥsān* itu sebagai hujah atau salah satu sumber perundangan Islam jika sekiranya *al-Istiḥsān* itu berdasarkan kepada hawa nafsu semata-mata. Selain itu, ada di antara ulama madhhab al-Mālikī pula berpendapat bahawa *al-Istiḥsān* itu tidak boleh diterimapakai jika *al-Qiyās al-Zāhir* itu bertentangan dengan 'urf atau *maṣlaḥah* yang kuat atau boleh mendatangkan kesusahan dan kesulitan.⁶⁹

Berpandukan kepada penghuraian di atas, jelaslah kepada kita bahawa mana-mana ulama yang menggunakan *al-Istiḥsān* dengan semata-mata akal fikiran tanpa berpandukan nas atau dalil, ia tidak dianggap menggunakan *al-Istiḥsān* dengan cara yang sebenarnya. Bahkan mereka mengikut hawa nafsu yang tidak diakui oleh para ulama. al-Imām al-Syāfi'ī pernah menegaskan bahawa seseorang itu tidak dianggap *mujtahid* apabila membuat syariat, tetapi ia disyariatkan jika *mujtahid* itu menggunakan *al-Istiḥsān*.⁷⁰

mengikut kaedah umum, orang *ṣafīh* tidak boleh menguruskan hartanya sendiri sama ada dalam urusan derma, wakaf atau sebagainya, tetapi dalam masalah wakaf ia dikecualikan.

Pengecualian tersebut juga berlaku berbentuk 'urf seperti diharuskan mewakafkan harta alih seperti buku dan sebagainya, sedangkan menurut dasar umumnya harta alih tidak boleh diwakafkan kerana tidak memenuhi kehendak wakaf tersebut iaitu berkekalan pada sesuatu tempat. Akan tetapi pengamalan ini dibenarkan berdasarkan kepada 'urf kerana manusia amat memerlukan. (*Ibid*, h. 169)

⁶⁹ Ṣūfī Ḥasan Abū Ṭālib (1410H / 1990 M), *op. cit.*, h. 168. 'Abd al-Wahhāb Khallāf (t.t), *op. cit.*, h. 82.

⁷⁰ al-Ghazālī (t.t), *op. cit.*, j. 1, h. 274.

Penjelasan di atas menunjukkan *al-Istihsān* merupakan salah satu dari sumber perundangan Islam yang berbentuk *iythādīyyah*. Ini kerana ia seakan-akan *al-Qiyās* dan termasuk di antara sumber perundangan yang sampingan sahaja. Tambahan pula, ia tidak boleh diterimapakai dalam masalah-masalah yang melibatkan ibadat dan juga tidak boleh menyalahi dalil *naqlī* yang terdiri dari al-Qur'ān, al-Hadīth dan *al-Ijmā'*. Dengan ini, perselisihan di kalangan ulama tentang penghujahan *al-Istihsān* hanyalah dari segi luarannya sahaja, sedangkan apabila diperhatikan secara lebih mendalam, perselisihan di kalangan mereka itu tidak berlaku.

ii: *Al-Maṣāliḥ al-Mursalah*⁷¹

Ulama menyatakan *al-Maṣāliḥ al-Mursalah* ialah kemaslahatan yang tidak disyariatkan oleh *Syāri'* (Allah) mengenai hukumnya sebagai suatu ketetapan serta tidak ditunjukkan oleh dalil Syarak tentang kedudukan hukumnya sama ada diakui ataupun tidak. Sehubungan dengan itu, *maṣlahah* ini dibina hukumnya berdasarkan kepada perkara yang boleh mendatangkan kebaikan dan menghindari keburukan.⁷² Di antara contohnya ialah pengumpulan al-Qur'ān dalam satu

⁷¹ *Al-Maṣāliḥ* berasal dari perkataan Arab dan ia merupakan perkataan *jama'* bagi *maṣlahah*, yang membawa erti sesuatu yang mendatangkan manfaat dan kebaikan. Lawan perkataan ini ialah *al-mafāsīd* iaitu sesuatu yang mendatangkan kerosakan dan keburukan. (Sila lihat, Ibrāhīm b. Muṣṭafā et. al (1400H/1980)., *op. cit.*, h. 368; al-Fayyūmī Aḥmad bin Muḥammad bin 'Alī (1987 M), *op. cit.*, h. 132). Di samping itu, *maṣlahah* mempunyai tiga kategori, iaitu *maṣlahah mu'tabarah*, *maṣlahah mulghāh* dan *maṣlahah mursalah*. (Sila lihat, al-Ghazālī (t.t), *op. cit.*, j. 1, h. 284).

⁷² Ṣūfī Ḥasan Abū Ṭālib (1410H / 1990 M), *op. cit.*, h. 170; 'Abd al-Wahhāb Khallāf (t.t), *op. cit.*, h. 84; 'Abd al-Karīm Zaydān (1410H / 1979M), *al-Madkhal*, *op. cit.*, h. 170.

mushaf di zaman Sayyidunā Abū Bakr⁷³, mengenakan cukai tanah (*kharāj*) terhadap tanah pertanian yang dirampas oleh tentera Islam dan tidak membahagikannya kepada tentera Islam di zaman Sayyidunā 'Umar al-Khaṭṭāb⁷⁴, mengenakan cukai ke atas umat Islam yang kaya ketika berada dalam keadaan darurat⁷⁵ oleh pemerintah dan sebagainya. Seluruh kemaslahatan ini tidak disyariatkan oleh *al-Syāri'* (Allah) mengenai hukum-hukumnya dan tidak ada dalil yang mengakuinya dan membatalkannya.

Sehubungan itu, ulama bersepakat menyatakan bahawa *al-Maṣāliḥ al-Mursalah* tidak menjadi hujah di dalam perkara yang melibatkan ibadat kerana perkara tersebut tidak boleh diijtihadkan.⁷⁶ Manakala dalam perkara muamalat, ia menjadi perselisihan di kalangan para ulama.⁷⁷ Walau bagaimanapun, mereka

⁷³ Al-Ṣābūnī Muḥammad 'Alī (1405 H / 1985 M), *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: 'Ālam al-Kutub, h. 44 - 45.

⁷⁴ Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ibrāhīm (1352H), *al-Kharāj*, Kaherah: Maṭba'ah al-Salafiyyah, h. 24 - 36.

⁷⁵ 'Abd al-Karīm Zaydān (1410H / 1979M), *al-Madkhal*, *op. cit.*, h. 170.

⁷⁶ Wahbah al-Zuhaylī (1400H / 1986M), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, *op. cit.*, j. 2, h. 757.

⁷⁷ Sebahagian ulama seperti al-Mālikī dān al-Hanbalī berpendapat bahawa *al-Maṣāliḥ al-Mursalah* sebagai hujah dan salah satu dari sumber perundangan Islam. (Sila lihat, 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *op. cit.*, h. 85; Muḥammad Sa'id Ramaḍān al-Būṭī (1406H / 1986M), *Dawābiṭ al-Maṣālah fī al-Syārī'ah al-Islāmiyyah*, c. 5, Beirut: Muassasah al-Risālah, h. 367-368).

Tetapi, menurut sebahagian ulama lain pula di antaranya al-Syāfi'i dan al-Hanafī, tidak menjadikan *al-Maṣāliḥ al-Mursalah* ini sebagai hujah dan salah satu sumber perundangan Islam. Walaubagaimanapun, al-Syāfi'i hanya menolak *al-Maṣāliḥ* yang tidak disandarkan kepada *dalil juz'ī* dan *kullī* sahaja. Begitu juga al-Hanafī, walaupun beliau tidak menjadikan *al-Maṣāliḥ al-Mursalah* sebagai hujah, tetapi dengan sebab beliau berpegang kepada *al-Istiḥsān*, maka dengan sendirinya beliau juga berpegang kepada *al-Maṣāliḥ al-Mursalah*. (Sila lihat, Husayn Ḥāmid Ḥasan (t.t), *op. cit.*, h. 369; Wahbah al-Zuhaylī (1400H / 1986M), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, *op. cit.*, j. 2, h. 760).

yang menjadikan *al-Maṣāliḥ al-Mursalah* sebagai hujah, telah menetapkan beberapa syarat yang mesti dipelihara.⁷⁸

iii: *Al-'Urf*⁷⁹

Al-'Urf ialah sesuatu perkara yang menjadi kebiasaan masyarakat dan sering dilakukan oleh mereka dalam urusan kehidupan seharian sama ada berbentuk perkataan atau perbuatan yang tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah.⁸⁰ Ulama telah membahagikan *'urf* itu kepada tiga bahagian:⁸¹

a- *'Urf* yang berbentuk perkataan⁸² dan amalan⁸³.

b- *'Urf* yang berbentuk umum⁸⁴ dan khusus⁸⁵.

⁷⁸ Menurut al-Syātibī, *al-Maṣāliḥ al-Mursalah* mempunyai tiga syarat, iaitu ia hendaklah bertepatan dengan objektif syariat, selari dengan logik atau kemunasabahan akal manusia serta tidak melibatkan perkara ibadat. Akhir sekali ia boleh mendatangkan kebaikan serta menghindari keburukan. (Sila lihat, Ibrāhīm bin Mūsā al-Syātibī (1414H / 1994M), *al-I'tisām*, j. 2, Kaherah: Maṭba'ah al-Ḥalabī, h. 378-383). Selain itu, ada di kalangan ulama menambah syarat yang lain iaitu hendaklah ianya melibatkan perkara muamalat bukannya ibadat. Hendaklah *maṣlaḥah* itu *maṣlaḥah* yang hakiki bukan adaian semata-mata. Kemaslahatan itu hendaklah berbentuk umum bukannya khusus demi kepentingan individu. (Sila lihat, Šūfi Ḥasan Abū Ṭālib (1990 M), *op. cit.*, h. 172-173; 'Abd al-Wahhāb Khallāf (t.t), *op. cit.*, h. 86-87).

⁷⁹ *Al-'Urf* berasal dari perkataan Arab, yang membawa maksud apa-apa perkara yang diketahui di kalangan manusia kerana telah biasa dilakukan oleh mereka. Selain itu juga, ia memberi erti setiap apa yang dikenali oleh diri seseorang tentang kebbaikannya. (Sila lihat, Ibn Manzūr (t.t), *op. cit.*, j. 4, h. 2899; Ibrāhīm Muṣṭafā et. al. (1400H / 1980), *op. cit.*, h. 415).

Selain itu juga, sebahagian besar ulama menamakan *al-'Urf* ini sebagai *al-'Adah*. ('Abd al-Wahhāb Khallāf (t.t), *op. cit.*, h. 89; Šūfi Ḥasan Abū Ṭālib (1410H / 1990 M), *op. cit.*, h. 181).

⁸⁰ al-Bardīsi (1969M), *op. cit.*, h. 329.

⁸¹ 'Abd al-Karīm Zaydān (1410H / 1979M), *al-Madkhal*, *op. cit.*, h. 172-173. _____ *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, *op. cit.*, h. 252-253; Šūfi Ḥasan Abū Ṭālib (1410H / 1990 M), *op. cit.* h. 181-182.

⁸² *Al-'Urf* dalam bentuk perkataan ialah apa-apa perkataan yang memberi maksud tertentu dan menjadi kebiasaan dalam urusan seharian seperti perkataan "daging" yang tidak termasuk ikan dan sebagainya.

⁸³ *Al-'Urf* dalam bentuk amalan ialah perbuatan yang biasa dilakukan oleh masyarakat, seperti jual beli dengan cara unjuk-berunjuk dengan tidak dilafazkan akad jual beli tersebut.

c- 'Urf yang sah⁸⁶ dan rosak⁸⁷.

Sehubungan dengan itu, ulama telah menetapkan beberapa syarat untuk menjadikan 'urf itu dianggap sesuai dan boleh diamalkan, di antaranya ialah,⁸⁸ hendaklah 'urf itu berbentuk umum hukumnya dan ia kerap kali diamalkan. Selain itu, ia hendaklah bersifat berterusan dan telah diamalkan sebelum itu dan yang terakhir, ianya mestilah tidak bertentangan dengan dalil-dalil dan dasar-dasar syariat.

Sebagai kesimpulannya, 'urf yang telah memenuhi semua syarat diterima oleh para ulama khususnya al-Ḥanafī dan al-Mālikī sebagai hujah dan asas kepada pembinaan sesuatu hukum yang tidak dinaskan oleh Syarak, walaupun dari segi bentuk dan keadaan 'urf itu berbeza-beza di antara mazhab-mazhab.⁸⁹ Ia berlandaskan kepada firman Allah di dalam al-Qur'ān:

⁸⁴ *Al-'Urf* dalam bentuk umum ialah sesuatu perkara yang menjadi kebiasaan serta diamalkan oleh masyarakat di semua tempat dan negeri.

⁸⁵ *Al-'Urf* dalam bentuk khusus ialah sesuatu perkara yang menjadi kebiasaan serta diamalkan oleh sebahagian ahli masyarakat di beberapa tempat dan negeri sahaja.

⁸⁶ *Al-'Urf* yang sah ialah sesuatu perkara yang menjadi kebiasaan dan amalan masyarakat yang tidak bertentangan dengan nas Syarak, seperti pemberian hantaran dalam majlis pertunangan yang dianggap sebagai hadiah dan bukannya sebagai maskahwin.

⁸⁷ *Al-'Urf* yang rosak ialah sesuatu perkara yang menjadi kebiasaan dan amalan masyarakat yang bertentangan dengan nas Syarak, seperti bentuk-bentuk perjudian yang terdapat di kasino-kasino, tempat perlumbaan kuda dan sebagainya walaupun ia merupakan menjadi kebiasaan masyarakat dan diamalkan secara meluas oleh mereka.

⁸⁸ Šūfi Ḥasan Abū Ṭalib (1410H / 1990 M), *op. cit.*, h. 182.

⁸⁹ Wahbah al-Zuhaylī (1400H / 1986M), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, *op. cit.*, j. 2, h. 830-833.

“Dan Ia tidak menjadikan kamu menanggung sesuatu keberatan dan susah payah dalam perkara agama”.

Terjemahan Surah al-Hajj (22) : 78

Ia juga dijelaskan di dalam hadis yang bermaksud:

“Apa-apa yang didapati dan dilihat oleh orang-orang Islam sebagai suatu yang baik, maka ia juga baik di sisi Allah”.⁹⁰

Rentetan itu, ulama telah menjadikan *'urf* atau adat sebagai salah satu dari prinsip atau kaedah umum *fiqhīyyah* iaitu “*al-‘Ādah Muḥakkamah*” (adat yang diperakui).⁹¹

Dengan ini, *'urf* memainkan peranan yang penting dalam menafsirkan perkataan-perkataan hukum yang terdapat di dalam nas-nas, menghasilkan hukum-hukum yang baru serta mengubah hukum-hukum terdahulu yang tidak sesuai dengan keadaan dan realiti.⁹² Justeru ia termasuk di dalam sumber

⁹⁰ Riwayat Ahmad, al-Bazzār dan al-Ṭabrānī daripada Ibn Mas‘ūd. Perawi-perawinya adalah dipercayai. (Sila lihat, al-Haythamī Nūr al-Dīn ‘Alī bin Abū Bakr (1406H/1986M), *Majma’ al-Zawā‘id wa Manba’ al-Fawā‘id*, Kitāb al-‘Ilm, Bāb al-Ijmā’, j. 1, Beirut: Muassasah al-Ma‘ārif, h. 182 dan 183).

⁹¹ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān ibn Abū Bakr al-Suyūṭī (1411 H / 1990 M), *al-Asybah wa al-Nazā‘ir*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 89-101.

⁹² Sebagai contoh, di zaman Khulafā’ al-Rāsyidīn, skim gaji yang diperkenalkan oleh Sayyidunā Abū Bakr adalah sama rata di antara para anggota tentera Islam. Manakala di zaman Sayyidunā ‘Umar pula, beliau melaksanakan skim gaji tersebut berbeza dengan apa yang dilakukan oleh Sayyidunā Abū Bakr, iaitu beliau membezakan di antara anggota tentera yang pernah hadir berperang bersama Rasulullah dengan mereka yang tidak pernah berperang. (Sila lihat, Muḥammad al-Khudarī (1385H / 1965), *op. cit.* h. 126)

perundangan yang berbentuk *ijtihādīyyah* yang boleh mengubah mengikut kehendak '*urf*' dan adat.⁹³

iv: Pendapat Sahabat⁹⁴ Rasulullah s.a.w (قول الصحابة)

Setelah kewafatan Baginda s.a.w, para sahabat bertanggungjawab mengeluarkan fatwa apabila terdapat sesuatu kes yang tidak disebut di dalam al-Qur'ān, al-Hadīth dan *al-Ijmā'*. Bagaimanapun fatwa tersebut hanya melibatkan insiden-insiden yang berlaku dalam masyarakat semasa itu.⁹⁵

Bagi menjelaskan perkara di atas, terlebih dahulu dinyatakan beberapa perkara yang menjadi kesepakatan ulama terhadap masalah tersebut.⁹⁶

a- Pendapat sahabat Baginda s.a.w terhadap sesuatu perkara yang tidak berdasarkan kepada pemikiran dan ijtihad adalah hujah dan salah satu sumber perundangan Islam. Ini kerana ia boleh dianggap sebagai perkhabaran yang didengari sendiri oleh mereka daripada Rasulullah s.a.w. Justeru ia mengambil

⁹³ Walau bagaimanapun, sesuatu hukum itu tidak berubah dengan sebab berlakunya perubahan keadaan dan masa dalam perkara yang melibatkan hukum-hukum yang sabit secara *qaṭ'ī*, seperti wajib menunaikan janji, memelihara segala hak dan sebagainya. Ini kerana, ia melibatkan sesuatu yang mendatangkan kemaslahatan dan menghindari kemudharatan. (Sila lihat, Šūfī Ḥasan Abū Ṭālib (1990 M), *op. cit.*, h. 178 dan 182).

⁹⁴ Maksud "Sahabat Rasulullah" mengikut pandangan para *uṣūliyyīn* ialah mereka yang sempat bertemu dengan Rasulullah s.a.w dalam keadaan mereka beriman dan pergaulan mereka dengan Rasulullah memakan masa yang lama. Para *muhaddithīn* pula berpendapat, sahabat Rasulullah itu ialah mereka pernah bertemu dengan Rasulullah dalam keadaan mereka beragama Islam dan mati dalam keadaan Islam. (Sila lihat, Ibn 'Abd al-Syakūr (t.t), *Musallam al-Thubūt*, j. 2, Kaheerah: al-Maṭba'ah al-Ḥusayniyyah, h. 120; 'Abd al-Karīm Zaydān (1410H / 1979M), *al-Madkhal*, *op. cit.*, h. 174).

⁹⁵ Hassan Haji Salleh (1979M), *Sejarah Perundangan Islam*, c. 2, Kota Bharu: Pustaka Aman Press Sdn. Bhd., h. 77 dan 78.

⁹⁶ *Ibid*, h. 174-175, Wahbah al-Zuhaylī (1400H / 1986M), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, *op. cit.*, j. 2, h. 850-851.

hukum *al-Ḥadīth al-Marfūʿ*,⁹⁷ sedangkan *al-Ḥadīth* merupakan salah satu perundangan Islam.

b- Pendapat sahabat Baginda s.a.w yang dinyatakan secara *ijmāʿ* merupakan hujah dan salah satu sumber perundangan Islam. Ini kerana *ijmāʿ* merupakan salah satu sumber perundangan Islam.

c- Pendapat seseorang sahabat Baginda s.a.w itu tidak semestinya diterimapakai oleh sahabat-sahabat Baginda s.a.w yang lain. Ini disebabkan pendapat di kalangan para sahabat Baginda s.a.w itu berbeza-beza.

Manakala pendapat sahabat Baginda s.a.w yang berdasarkan kepada fatwa dan ijtihad, ia berlaku perselisihan di kalangan ulama dalam menentukan adakah ia menjadi hujah atau salah satu dari sumber perundangan Islam kepada generasi selepas mereka ataupun tidak.⁹⁸

Sebahagian ulama⁹⁹ berpendapat bahawa pendapat sahabat Baginda s.a.w tidak boleh dijadikan sebagai sumber hukum. Menurut sebahagian ulama yang

⁹⁷ *Al-Ḥadīth al-Marfūʿ* ialah hadis yang disandarkan kepada Rasulullah s.a.w samada perkataan, perbuatan pengakuan atau sifat-sifatnya ataupun samada sanadnya bersambung-sambung (*Muttasil al-Isnād*) terus kepada Nabi atau sebaliknya, samada yang menyandarkannya itu seorang sahabat atau seorang *tābiʿīn* (Ahmad ʿUmar Hāsyim (Dr.) (1415H/1995M), *op. cit.*, h. 142).

⁹⁸ al-Āmidī (1404 H / 1984 M), *op. cit.*, j. 2, juz. 4, h. 155-161.

⁹⁹ Di antara mereka itu ialah, ʿAsyāʿirah, Muʿtazilah, satu pandangan dari al-Syāfiʿī, satu riwayat dari Ahmad bin Hanbal dan al-Karkhī. Mereka berhujah dengan firman Allah s.w.t:

“Wahai orang-orang yang beriman! Taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasulullah dan kepada “Uli Amri” (orang-orang yang berkuasa) dari kalangan kamu. Kemudian jika kamu berbantah-bantah (berselisihan) dalam sesuatu perkara, maka hendaklah kamu mengembalikannya kepada (Kitab) Allah (Al-Qurʿān) dan (al-Sunnah) RasulNya”

Terjemahan Surah al-Nisāʿ (4) 59

lain pula¹⁰⁰ mengambil kira pendapat dan fatwa sahabat Baginda s.a.w bahkan ia mendahului *al-Qiyās* dalam menentukan sesuatu hukuman. Selain itu, ada sebahagian ulama lain¹⁰¹ pula menyatakan bahawa pendapat sahabat Baginda s.a.w sebagai hujah sekiranya menyalahi *al-Qiyās*. Jika tidak, maka pendapat sahabat tersebut tidak dianggap sebagai hujah. Sebahagian lain pula¹⁰² berpendapat bahawa pendapat Sayyidunā Abū Bakr dan Sayyidunā 'Umar sahaja dianggap sebagai hujah.

Namun kebanyakan ulama terkemudian berpendapat bahawa pendapat sahabat Baginda s.a.w tidak boleh dianggap sebagai sumber perundangan Islam yang mesti dipegangi tetapi ia boleh dijadikan sebagai sokongan kuat terhadap sesuatu pendapat ulama (*tarjīh*) sekiranya sesuatu kes itu tidak dinyatakan di

Ayat ini menjelaskan bahawa orang-orang yang beriman wajib berpegang teguh dengan apa yang dinyatakan di dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah yang merupakan sumber perundangan Islam yang asasi. Dengan ini, pandangan sahabat Baginda s.a.w itu tidak termasuk di antara sumber perundangan Islam. Ini disebabkan, pandangan dan ijtihad itu sering terdedah kepada kelemahan dan kesilapan. Di samping itu, tidak ada beza di antara sahabat Baginda dan selain mereka dalam mengutarakan sesuatu ijtihad dan pandangan, walaupun kelemahan dan kesilapan yang dilakukan oleh sahabat Baginda s.a.w itu lebih sedikit jika dibandingkan dengan yang lain.

¹⁰⁰ Di antara mereka itu ialah, Mālik bin Ānas, al-Rāzī, al-Barza'ī dari ulama madhhab Ḥanafī, satu pandangan dari al-Syāfi'ī dan satu riwayat dari Aḥmad bin Ḥanbal. Mereka berdalilkan dengan beberapa dalil. Di antaranya, firman Allah s.w.t di dalam Surah Āli 'Imrān, ayat yang ke-110. Ayat ini ditujukan kepada sahabat Baginda s.a.w. Oleh itu, fatwa atau ijtihad yang dikeluarkan oleh mereka mesti diterima dan diikuti. Di samping itu juga, mereka (sahabat) menyaksikan sendiri penurunan syariat, memahami secara meluas dan mendalam bahasa Arab, isi kandungan al-Qur'ān dan al-Hadith serta rahsia-rahsia perundangan Islam. Justeru itu, ijtihad yang dikemukakan oleh mereka itu adalah lebih tepat.

¹⁰¹ Sebahagian ulama madhhab al-Ḥanafī.

¹⁰² Mereka berhujah dengan hadis Rasulullah s.a.w yang bermaksud, "Hendaklah kamu mengikut mereka berdua ini selepas kewafatanku, iaitu Abū Bakr dan 'Umar". (Ibn Mājah Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Yazīd al-Ghazawaynī (1419H / 1998M), *Sunan Ibn Mājah*, Maḥmūd Muḥammad Maḥmūd Ḥasan Naṣṣār (ed.), Kitāb Faḍāil al-Sahābah, Bāb Faḍl Abī Bakr al-Siddīq r.a, no. hadith 97).

dalam al-Qur'ān, al-Ḥadīth, *al-Ijmā'* dan sumber-sumber perundangan Islam yang lain.¹⁰³

v: Syariat Terdahulu¹⁰⁴ (شرع من قبلنا)

Syariat terdahulu ialah hukum-hakam yang telah disyariatkan oleh Allah s.w.t kepada nabi-nabi dan rasul-rasul dari kalangan umat-umat yang terdahulu sebelum nabi Muḥammad s.a.w untuk diamalkan.¹⁰⁵ Ini dapat dilihat dalam beberapa ayat al-Qur'ān dan al-Ḥadīth yang menerangkan tentang hukum-hakam yang telah disyariatkan oleh Allah s.w.t kepada umat-umat yang terdahulu.

Namun, adakah hukum-hakam tersebut wajib diamalkan oleh umat Nabi Muḥammad s.a.w ataupun tidak? Perselisihan ini berlaku apabila tidak terdapat dalil yang jelas yang menunjukkan sama ada hukum-hakam atau syariat terdahulu yang terdapat dalam al-Qur'ān dan al-Ḥadīth itu dikekalkan hukumnya ataupun tidak, ke atas umat Nabi Muhammad s.a.w.¹⁰⁶ Seperti firman Allah s.w.t:

¹⁰³ Abd al-Karīm Zaydān (1410H / 1979M), *al-Madkhal*, *op. cit.*, h. 175.

¹⁰⁴ Ulama berselisih pendapat dalam menentukan syariat terdahulu. Sebahagian mereka menyatakan ianya dinisbahkan kepada syariat Nabi Nuh a.s. Ada di antara mereka pula berpendapat, ianya dinisbahkan kepada syariat Nabi Ibrahim a.s. Di samping itu, ada sebahagian lain pula berpendapat, ianya dinisbahkan kepada syariat Nabi Musa a.s dan sebahagian dari mereka pula berpendapat, ianya dinisbahkan kepada syariat Nabi Isa a.s. (Sila lihat, al-Āmidī, *op. cit.*, j. 2, juz. 4, h. 145).

¹⁰⁵ Abd al-Karīm Zaydān (1410H / 1979M), *al-Madkhal*, *op. cit.*, h. 175.

¹⁰⁶ Namun begitu, ulama bersepakat menyatakan bahawa apabila syariat terdahulu itu diwajibkan juga ke atas umat Nabi Muḥammad sebagaimana yang dijelaskan di dalam nas-nas al-Qur'ān dan al-Ḥadīth, maka ianya menjadi syariat yang wajib diikuti oleh umat Nabi Muḥammad. Di antaranya firman Allah yang bermaksud:

“Wahai orang-orang yang beriman! Kamu diwajibkan berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang yang dahulu daripada kamu”

“Dan Kami telah tetapkan atas mereka di dalam Kitab Taurat itu, bahawa jiwa dibalas dengan jiwa, dan mata dibalas dengan mata, dan hidung dibalas dengan hidung, dan telinga dibalas dengan telinga, dan gigi dibalas dengan gigi, dan luka-luka hendaklah dibalas (seimbang)”.

Terjemahan Surah al-Mā'idah (5): 45

Dalam menentukan hukuman yang terdapat dalam ayat di atas, berlaku perselisihan di kalangan ulama.¹⁰⁷ Menurut sebahagian ulama,¹⁰⁸ ia disyariatkan kepada umat Nabi Muḥammad s.a.w. Sementara sebahagian lain pula¹⁰⁹

Terjemahan Surah al-Baqarah (2): 183

Selain itu juga, ulama bersepakat menegaskan bahawa sekiranya ada dalil dari al-Qur'ān dan al-Hadīth yang menasakhkan hukum dan syariat terdahulu, maka hukum atau syariat terdahulu tidak boleh diamalkan dan diterimapakai lagi oleh umat Nabi Muḥammad s.a.w. Di antara contohnya ialah bentuk penghapusan dosa yang diwajibkan di dalam syariat Nabi Mūsā a.s ialah dengan cara orang yang melakukan dosa itu hendaklah membunuh diri. (*Ibid*, h. 175-176; 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *op. cit.*, h. 93; Ṣūfī Ḥasan Abū Ṭalīb (1990 M), *op. cit.*, h. 152-153)

¹⁰⁷ al-Āmidī (1404 H / 1984 M), *op. cit.*, h. 147; Wahbah al-Zuhaylī (Dr) (1400H/1986M), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, *op. cit.*, j.2, h.843-849.

¹⁰⁸ Di antara mereka ialah Abū Ḥanīfah, Imām Aḥmad dalam satu riwayatnya dan sebahagian ulama madhhab al-Syāfi'ī. Mereka berhujah dengan firman Allah s.w.t. yang bermaksud:

“Tuhan telah menerangkan kepada kamu - di antara perkara agama yang Ia tetapkan hukumnya - perkara yang Ia telah perintahkan kepada Nabi Nuh a.s, dan yang telah Kami wahyukan kepadamu (wahai Muḥammad), dan juga yang telah Kami perintahkan dia kepada Nabi Ibrāhīm dan Nabi Mūsā serta Nabi 'Isā, iaitu: “Tetapkanlah pendirian agama dan jangan kamu berpecah belah atau berselisih pada dasarnya”.

Terjemahan Surah al-Syūrā (42): 13

¹⁰⁹ Di antara mereka ialah al-Asyā'irah, al-Mu'tazilah, al-Syī'ah, pendapat yang kuat dari ulama madhhab al-Syāfi'ī dan pendapat yang dipilih oleh al-Ghazālī, al-Āmidī, al-Rāzi, Ibn al-Ḥazm dan kebanyakan ulama. Mereka menggunakan dalil iaitu firman Allah yang bermaksud:

“Bagi tiap-tiap umat yang di antara kamu, Kami jadikan (tetapkan) suatu syariat dan jalan agama (yang wajib diikuti oleh masing-masing)”.

Terjemahan Surah al-Mā'idah (5): 48

Selain itu, mereka juga berdalilkan kepada al-Hadīth yang masyhur, iaitu semasa Baginda s.a.w mengutus Mu'az bin Jabal ke negeri Yaman. (Abū Dāwūd, *op. cit.*, Kitāb al-Aqdiyah, Bāb Ijtihād al-Ray' fī al-Qaḍā', no. hadith 3587).

berpendapat bahawa ia tidak disyariatkan kepada umat Nabi Muhammad s.a.w.¹¹⁰

Terdapat pandangan ketiga menyatakan bahawa hukum yang berdasarkan syariat terdahulu ditangguh dahulu perlaksanaannya sehingga ada dalil sahih yang menyokongnya. Namun Dr. Wahbah al-Zuhaylī mengulas bahawa pendapat seumpama ini jauh terpesong dan tidak selayaknya diutarakan.¹¹¹

Bagaimanapun, menurut pengamatan Dr. Wahbah al-Zuhaylī, pendapat pertama merupakan pendapat yang lebih sesuai kerana perundangan Islam mengiktiraf syariat terdahulu sebagai salah satu sumbernya dan ia tidak dianggap suatu dalil yang janggal dalam sistem perundangan Islam. Tambahan pula, ia dinyatakan di dalam al-Qur'ān dan hadis Rasulullah s.a.w serta wajib diamalkan sekiranya tiada nas Syarak yang membubar atau meminda hukum syariat terdahulu.¹¹²

vi: *Al-Istishāb*¹¹³

Al-Istishāb ialah mengekalkan hukum yang disabitkan dengan dalil pada masa lalu, berterusan sehingga kini kecuali ada dalil lain yang mengubahnya.¹¹⁴

¹¹⁰ 'Abd al-Karīm Zaydān (1410H / 1979M), *al-Madkhal*, *op. cit.*, h. 176; Wahbah al-Zuhaylī (1400H / 1986M), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, *op. cit.* j. 2, h. 849.

¹¹¹ Wahbah al-Zuhaylī (1400H / 1986M), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, *op. cit.* j. 2, h. 844.

¹¹² *Ibid*, h. 849.

¹¹³ Dari sudut bahasa, *al-Istishāb* berasal dari perkataan (استعصب) , dengan membawa maksud minta bersama-sama. (Sila lihat, Ibn Manzūr (t.t), *op. cit.*, j. 4, h. 2401; Ibrāhīm Mustafā et. al. (1400H / 1980M), *op. cit.*, h. 359).

Ulama telah membina beberapa prinsip atau kaedah *fiqhīyyah* berdasarkan kepada *al-Istishāb* ini. Di antaranya ialah:

a-Asal sesuatu kekal di atas apa yang sedia ada (الأصل بقاء ما كان على ما كان) ¹¹⁵

b-Asal sesuatu bersih dari tanggungjawab (الأصل براءة الدمة) ¹¹⁶

c-Asal sesuatu dihukumkan harus, sehingga ada dalil yang menunjukkan ia haram

(الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل على التحريم) ¹¹⁷

Ini merupakan sebahagian daripada prinsip-prinsip *fiqhīyyah* walaupun terdapat beberapa prinsip *fiqhīyyah* lain yang dapat dihasilkan dari *al-Istishāb* tersebut. ¹¹⁸ Walau bagaimanapun, berlaku perselisihan di kalangan ulama untuk menerima *al-Istishāb* sebagai hujah dan sumber perundangan Islam ataupun tidak. Kebanyakan ulama *mutakallimīn* berpendapat *al-Istishāb* tidak boleh dijadikan

¹¹⁴ Ibn Ḥazm ‘Alī ibn Aḥmad al-Zāhiri, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, j. 5, Kaerah: Matba’ah al-Imām, h. 590; ‘Abd al-Wahhāb Khallāf (t.t), *op. cit.*, h. 61.

¹¹⁵ Sebagai contoh, apabila seseorang itu yakin dia berada dalam keadaan suci, kemudian dia merasa ragu, adakah dia dalam keadaan suci ataupun berhadas, maka hukumnya ialah ia berada dalam keadaan suci. Begitulah juga, apabila seseorang itu yakin dia berada dalam keadaan berhadas, kemudian dia merasa ragu, adakah dia berhadas ataupun suci, maka hukumnya ialah ia berada dalam keadaan berhadas. (Untuk keterangan lanjut, sila lihat, al-Suyūṭī (1411H / 1990M), *op. cit.*, h. 51-52).

¹¹⁶ Sebagai contoh, pihak pendakwa tidak sanggup atau tidak dapat membawa keterangan atau saksi terhadap dakwaannya, lalu dihadapkan sumpah terhadap tertuduh, tetapi ia berdiam diri, maka tidak boleh dijatuhkan hukuman ke atas tertuduh semata-mata kerana dia diam dan tidak mahu bersumpah. Ini kerana, pada asalnya ianya terlepas dari tanggungjawab, bahkan dikembalikan sumpah itu kepada pendakwa pula. (Untuk keterangan lanjut, sila lihat, *ibid*, h. 53).

¹¹⁷ Sebagai contoh, haiwan yang diragukan keadaannya sama ada boleh dimakan ataupun tidak. Dalam masalah ini ada dua pendapat dalam madhhab al-Syāfi’ī. Pendapat yang lebih tepat ialah halal dimakan dagingnya. Ini adalah merupakan pendapat al-Rāfi’ī. Namun begitu, mengikut Abū Ḥanifah, asal bagi sesuatu perkara itu haram, sehingga ada dalil yang menunjukkan keharusannya. (Lihat, *ibid*, h. 60).

¹¹⁸ Di antaranya, asal bagi sesuatu kejadian dikira masa yang paling hampir sekali (الأصل في كل حادث) , asal di dalam percakapan adalah kebenaran (الأصل في الكلام الخفة) , asal sesuatu perkara itu dihukumkan tiada (الأصل بعدم) dan lain-lain. (Sila lihat, *ibid*, h. 57-64)

hujah dan sumber perundangan Islam. Sementara kebanyakan ulama *madhhab* al-Hanafī yang terkemudian pula berpendapat bahawa *al-Istishāb* merupakan hujah dan sumber perundangan Islam dari sudut *nafi al-aṣl* sahaja, tidak pada mensabitkan sesuatu hukum. Pandangan ulama *madhhab* al-Mālikī, al-Syāfi‘ī, al-Hanābilah dan al-Zāhiriyyah pula berpendapat bahawa *al-Istishāb* adalah hujah dan sumber perundangan Islam.¹¹⁹

vii: *Sadd al-Dharā’i’*

Sadd al-Dharā’i’ merupakan salah satu daripada sumber perundangan Islam yang berpandukan kepada *ijtihādīyyah* dan penganalisan mendalam dari para ulama. Namun ia tidak terasing jauh dari sumber-sumber yang lain disebabkan pendalilannya hendaklah berdasarkan kepada dalil *naqlī* iaitu al-Qur’ān, al-Ḥadīth dan *al-Ijmā’* serta berpandukan kepada kedua sumber *ijtihādīyyah* yang utama iaitu *al-Qiyās* dan *al-Istislāh* atau *al-Maṣālih al-Mursalah*.

Walau bagaimanapun, doktrin ini akan diperbincangkan secara terperinci dalam bab kedua sama ada dilihat dari sudut pengertian, syarat, rukun, pembahagian, penghujahan dan pemakaiannya.

¹¹⁹ Untuk keterangan lanjut, sila lihat Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I’lām al-Murwaqqi’īn*, Beirut, Dār al-Jīl, j. 1, h. 339; Ibn Hazm, *op. cit.* j. 5, h. 590; Ibn Badrān (t.t.), *al-Madkhal ilā Madhhab al-Imām Ahmad b. Ḥanbal*, Mesir: Idārah al-Taba’ah al-Muniriyyah, h. 132-133; al-Tilmasānī al-Syarīf (1346H), *Miftāh al-Wuṣūl ilā Binā’ al-Furū’ ‘alā al-Uṣūl*, Tunis: Matba’ah al-Ahliyyah, h. 189; Wahbah al-Zuhaylī (1400H / 1986M), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, *op. cit.* j. 2, h. 867-868, al-Āmidī (1404 H / 1984 M), *op. cit.* j. 2, juz. 4, h. 132-133.